

JAN PATOČKA: FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA Y FILOSOFÍA HERÉTICA DE LA HISTORIA

Iván Ortega Rodríguez

Universidad Pontificia Comillas¹
ivan.ortega.rodriguez@gmail.com

ABSTRACT: Our aim is to present the thought of Jan Patočka and the philosophical debates stimulated by his positions. The core of his thought is, on our opinion, human existence as essentially transcending the given and disclosing its essential freedom. Patočka's phenomenological research seeks an "asubjective phenomenology" and a conceptualization of existence as movement (diversified in the three movements of human existence). In *Philosophy of History*, Patočka focuses on the origins of Europe and at the essential transformations which have led to an absolute dominion of technical reason. In this situation, only sacrifice seems to offer a possibility to counter the absoluteness of technical civilisation. Finally, we confront Patočka and Lévinas, and we show that a fundamental debate between ontological pluralism and ontological monism is stirred. This debate is of essential importance in the fields of Ethics and Politics. Patočka's thought is, then, an example of how phenomenology is still timely.

KEY WORDS: Phenomenology, philosophy of history, ethics.

En este número nos ocupamos de la vigencia de la fenomenología. Una de las formas de defender la actualidad y futuro de esta forma de hacer filosofía es entrando en el pensamiento de un autor que haya desplegado su reflexión siguiendo el método fenomenológico. Si hacemos ver que sus desarrollos y tomas de posición nos hacen entrar en el terreno donde se juegan algunos de los debates filosóficos fundamentales, entonces habremos mostrado de un modo concreto cómo la fenomenología sigue teniendo una palabra que decir. Nuestra opinión es que éste es el caso de Jan Patočka, un autor que, desde la fenomenología, se ha revelado como una de las figuras de referencia del siglo XX. Nuestro objetivo es mostrar el núcleo fundamental de la vasta obra patočkiana y plantear las cuestiones que suscita. Con ello, esperamos sostener exitosamente nuestra convicción de que Patočka muestra, con su obra, la vigencia de la fenomenología.

JAN PATOČKA: ASUBJECTIVE PHENOMENOLOGY AND HERETIC PHILOSOPHY OF THE HISTORY

RESUMEN: Nuestro objetivo es presentar el pensamiento de Jan Patočka y los debates filosóficos que suscitan sus posiciones. El núcleo de su pensamiento, a nuestro juicio, es la existencia humana como esencialmente trascendiendo lo dado y descubriendo en ello su esencial libertad. La investigación fenomenológica de Patočka busca una fenomenología "asubjetiva" y conceptualizar la existencia como movimiento (diversificado en los tres movimientos de la existencia humana). En *Philosophy of History*, Patočka se centra en los orígenes de Europa, así como a las transformaciones esenciales que han llevado a un dominio absoluto de la razón técnica. En esta situación, sólo el sacrificio parece poder contrarrestar la civilización técnica. Finalmente, confrontamos a Patočka con Levinas, mostrando cómo se suscita un debate fundamental entre el monismo y el pluralismo ontológico. Este debate tiene una importancia crucial la Ética y la Política. El pensamiento de Patočka es, así, una muestra de cómo la fenomenología sigue vigente.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, filosofía de la historia, ética.

1. LA SINGULAR POSICIÓN DE PATOČKA

En el panorama de la fenomenología del siglo XX, la obra de Jan Patočka ocupa un lugar singular. Desde un punto de vista histórico, su trabajo queda marcado por la clandestinidad y el aislamiento de los debates. Desde un punto de vista teórico, su obra es vasta y variada, sin que carezca de unidad, aportando importantes contribuciones a la fenomenología, a la filosofía de la historia y a la reflexión filosófica sobre Europa.

Por un lado, su singularidad se apoya en el tiempo que media entre el momento de elaboración de sus trabajos y el momento en que éstos son conocidos y estudiados públicamente. Así, la parte central de sus escritos fenomenológicos se sitúa en los años sesenta y setenta; sin embargo, permanecerán, en buena parte, como trabajos privados o

contribuciones circunstanciales. Su obra no conocerá una difusión más amplia hasta después de su muerte, cuando comience a ser editada, traducida y difundida fuera de su país, especialmente en los espacios germanófonos y francófonos². Los temas tratados en dichos trabajos están, lógicamente, vinculados a las discusiones del momento en que fueron escritos. Sin embargo, el conocimiento de los estudios de Patočka lleva a que las problemáticas por él tratadas recobren actualidad, de modo que su perspectiva se hace valer junto a la de otros autores del momento, como Merleau-Ponty. Es más, la recuperación de las posturas de Patočka para el debate filosófico ha permitido que su obra entre en diálogo con autores y propuestas que Patočka apenas trató y conoció. Éste es el caso, por ejemplo, de Levinas.

Esta singularidad histórica es inseparable de su singularidad teórica. Cada uno de los campos tiene interés por sí mismo. En fenomenología, aborda la problemática del aparecer, confrontándose con Husserl y Heidegger, en dirección a una fenomenología asubjetiva y a una concepción de la existencia como movimiento. En filosofía de la historia, reconsidera la posibilidad de sentido en la historia como dándose a partir del movimiento existencial humano, en esencial provisionalidad, apertura y precariedad. En dicha reconsideración, asume que el motivo del "cuidado del alma", surgido en la filosofía griega, con el decisivo impulso de Platón, es lo que ha marcado a Europa en lo que ésta tiene de específico y es lo que ha determinado que fuera en ella donde surgiera la historia en sentido propio. La reflexión sobre la historia está vinculada a la meditación sobre la herencia europea, donde se analiza el giro que supuso la modernidad, así como la crisis contemporánea debida a la civilización técnica, último resultado del cambio de rumbo del espíritu europeo en la modernidad.

No son éstos los únicos temas que aborda Patočka. Destaca también una notable obra en el campo de la estética, centrada en la tragedia griega y en el idealismo alemán. Son notables asimismo sus contribuciones en los estudios sobre Comenius, contribuyendo a un mejor conocimiento del fundador de la pedagogía, así como una meditación más ponderada de los movimientos espirituales que tuvieron lugar en el tránsito entre el Renacimiento y la modernidad. Por otro lado, no cabe olvidar tampoco sus reflexiones sobre la historia checa.

Cada uno de estos temas merecería un estudio por sí mismo. Nuestro enfoque, sin embargo, es diferente. Buscamos presentar la obra de Patočka en lo que, a nuestro juicio, constituye su núcleo fundamental: la fenomenología y la filosofía de la historia. A nuestro entender, estos dos elementos albergan los temas principales sobre los que se asienta la reflexión filosófica de Patočka, permitiendo una comprensión unitaria del amplio abanico de temas que trabajó. Para nuestro objetivo se impone la tarea de presentar su trabajo en fenomenología y filosofía de la historia, tras lo cual habremos de exponer sus relaciones mutuas y las cuestiones suscitadas.

2. LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA: EL "APARECER EN CUANTO TAL" Y LOS MOVIMIENTOS DE LA EXISTENCIA

La reflexión fenomenológica de Patočka se articula sobre dos temas estrechamente vinculados. Por un lado tenemos el esfuerzo en tematizar el aparecer en cuanto tal sin referirse a una subjetividad trascendental constituyente. Por otro, encontramos un estudio en profundidad sobre la existencia concebida como movimiento, en el que retoma la noción aristotélica para caracterizar tal movimiento existencial. Ambas líneas de trabajo fenomenológico vienen fundadas en el esfuerzo por aclarar el mundo en su aparecer y el lugar de la existencia humana ante dicho mundo en el que aparece (y que se le aparece).

2.1) La génesis del proyecto fenomenológico de Patočka

La fenomenología centrada en el aparecer como tal y el estudio del movimiento de la existencia son el resultado maduro de un trabajo de aproximadamente treinta años. Un trabajo en el que trata de elucidar el aparecer del mundo.

Dos textos muy importantes nos sirven de guía para seguir este proceso. En primer lugar, su tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico*³; en segundo lugar, un manuscrito incompleto de los años de la Segunda Guerra Mundial, donde elabora un proyecto de filosofía trascendental, en la que, empero, se aleja decididamente de los planteamientos de su tesis de habilitación⁴.

Su tesis de habilitación busca tematizar la noción husserliana de mundo de la vida⁵. Patočka se mantiene dentro del marco de la fenomenología trascendental, pero con determinados acentos cuya ulterior prolongación y desarrollo serán determinantes en su alejamiento del idealismo y elaboración de la fenomenología asubjetiva. Al igual que Husserl, Patočka parte de la división en que vive el hombre contemporáneo entre el mundo de la vida cotidiana y el descrito por la ciencia matemática de la naturaleza. Al igual que Husserl, Patočka asume que dicha unidad viene dada con la remisión a una subjetividad trascendental en la que tanto el mundo de la vida como los mundos de las ciencias se constituirían. Sin embargo, acusando la influencia de Heidegger, Patočka afirma que el mundo natural se estructura en posibilidades que se le abren al hombre y en las cuales éste se determina. Asume así Patočka un motivo de *Ser y Tiempo*, aunque con la importante nota de que es el mundo el que, al abrirse, "brinda" las posibilidades. El mundo va asumiendo así un cierto papel de *a priori*, pues es el mundo el que se presenta como condición para las posibilidades. Este papel del mundo queda sólo esbozado en su tesis de habilitación, pero no dejará de desarrollarse hasta constituir uno de las notas centrales del mundo que queda desvelado por la fenomenología asubjetiva. Asimismo, Patočka le da a la subjetividad un papel notablemente activo, pues ésta, a partir de sus intereses, se mueve y determina la configuración del mundo natural en este movimiento. El mundo de la vida resulta ser así determinado por la acción de las subjetividades concretas. Una vez más este tema, recogido aquí sólo en germen, será determinante para la concepción del movimiento de la existencia como esencialmente abierto, lo que viene ligado al predominio de la problematicidad en su filosofía de la historia.

El distanciamiento del idealismo se acentúa en los manuscritos de los años cuarenta. En ellos el esquema es netamente trascendental, pero se inclina cada vez más hacia el particular trascendentalismo de la fenomenología asubjetiva que, como veremos más adelante, se presenta en la tematización del aparecer como tal. En estos trabajos del tiempo de la guerra, Patočka considera que para superar el dilema entre idealismo y realismo es preciso asumir que el mundo se constituye esencialmente en un aparecer, que evidentemente se da a un sujeto, pero de tal modo que en la base se da una *indiferenciación* entre lo subjetivo y lo objetivo⁶. Sobre dicha indiferenciación es como ulteriormente se constituyen las cosas del mundo. Asimismo, la existencia

es movimiento que se abre camino en el mundo, y en este mismo abrirse camino es como va apareciendo el mundo (siempre sobre la base de la indiferenciación). El mundo se configura como ámbito abarcante de las posibilidades de la subjetividad, que ésta va asumiendo en su movimiento. A la vez, este movimiento es el que abre este ámbito. El mundo es por ello la luz que abre el mundo y lo despliega⁷. Toda configuración que toma el mundo tiene como base la indiferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo, que se hace presente como una armonía fundamental. Con esta postura, Patočka se aleja ciertamente del realismo objetivista, pero también del idealismo al uso, en la medida en que la indiferenciación afirma conjuntamente lo subjetivo y lo objetivo de un modo tal que el uno no es reducible al otro. En consecuencia, el mundo aparece en fundamental armonía con la subjetividad, y ésta viene denotada como un movimiento que se abre camino y hace luz en el mundo, luz que es, a su vez, la nota característica del mundo en su abrirse y desplegarse. Es sobre la base de esta fundamental indiferenciación como Patočka busca dar cuenta de la ulterior constitución de los objetos de la vida y del conocimiento en todas sus formas, tanto las referidas a la vida cotidiana como las del conocimiento teórico y científico.

Así pues, Jan Patočka se aleja progresivamente del trascendentalismo husserliano en la dirección de un aparecer autónomo que se despliega como aparecer de mundo y en el que ambos polos, el mundo y la existencia, están inextricablemente vinculados. Estos dos temas, la esfera autónoma del aparecer y la existencia humana como movimiento, serán los pivotes sobre los que se apoyará la reflexión fenomenológica de Patočka en los años sesenta y setenta. La existencia como movimiento dentro del mundo descubierto por el aparecer en cuanto tal constituye un tema de gran importancia en la filosofía de la historia y en las consideraciones de orden ético-político. Los escritos más tempranos de Patočka anuncian, así, los grandes temas de su obra.

2.2) El aparecer en cuanto tal y el mundo como trascendental

a) La crítica del idealismo trascendental de Husserl

La fenomenología asubjetiva parte de una crítica a la fenomenología trascendental husserliana. El núcleo de esta crítica es que Husserl habría sido inconsecuente con su descubrimiento fundamental, que según Patočka es el

aparecer como tal. El estudio del fenómeno descubre el hecho crucial y primordial del aparecer. Sin embargo, afirma Patočka, Husserl asume que el estudio del fenómeno lleva a una ontología de la subjetividad, con lo que abandonamos el terreno del aparecer mismo y lo confundimos con el ámbito de lo que aparece⁸.

Entrando en el detalle de la crítica patočkiana, vemos que para Patočka Husserl introduce un añadido teórico no fenomenológico, consistente en postular una subjetividad autocontenida como fundamento del aparecer de los objetos y del mundo en que éstos aparecen. Según Patočka, esto se debe a una comprensión demasiado estrecha del concepto de evidencia, que le obliga a establecer un fundamento sólido y de existencia incontrovertible. Esta noción de evidencia viene dada por la vinculación del problema del aparecer con el de la subjetividad. Así, Husserl habría identificado la evidencia apodíctica con la evidencia adecuada, de modo que lo dado con la certeza del principio se corresponde, siempre, y exactamente, con lo dado en la plenitud de su contenido⁹. A su vez, esta comprensión de la evidencia viene estrechamente ligada a un deslizamiento de sentido, por el que la correlación universal de la mención vacía y la impleción, determinada efectivamente en el análisis fenomenológico, se identifica con la donación inadecuada del objeto y la intuición. Todo ello conduce a que precisemos de una evidencia adecuada en la que el objeto se dé plenamente, lo cual tiene lugar en la subjetividad, aprehensible en la reflexión y susceptible de ser recorrida en cada uno de sus momentos. Para afirmar la subjetividad como objeto de una intuición adecuada (lo cual es necesario para que el fenómeno quede fundado por la subjetividad) Husserl realiza, a juicio de Patočka, una extensión no justificada de la evidencia de la subjetividad. Puede afirmarse ciertamente la evidencia del existir mismo, del *sum*, pero no de la conciencia con todos sus momentos inmanentes, tanto los que son parte ingrediente como los que vienen dados en la inmanencia del darse él mismo¹⁰.

Asimismo, la necesidad de establecer la subjetividad como "terreno" del aparecer y de remitir todo aparecer a un fundamento cierto lleva a subordinar la *epojé* a la reducción. La suspensión de la tesis de la existencia queda, así, supeditada la consideración de los fenómenos en tanto dados a la subjetividad con la evidencia del darse en sí mismo, subjetividad que queda definida como trascendental, por

cuanto constituye un nuevo dominio del ser que no se corresponde con los entes que aparecen. La fenomenología husserliana, en consecuencia, busca remitir todo aparecer al fundamento subjetivo, único capaz de proporcionar la certeza necesaria para fundar la filosofía como ciencia rigurosa. En definitiva, la insistencia en la certeza ha desviado la mirada de la *epojé* y lo que ella significa de desvelamiento del aparecer, con lo que se toma la certeza de la conciencia en su darse y vivirse como certeza de todos sus momentos, lo cual se asume como base a la que habrá que reducir todo fenómeno en su aparecer mismo (es decir, en lo que es propiamente como fenómeno). La fenomenología deja de ser con ello ciencia del aparecer y pasa a ser una ontología trascendental, perdiéndose lo que la fenomenología había descubierto de verdaderamente radical: el aparecer en cuanto tal.

Frente a ello, Patočka afirma que es posible una *epojé* radical que no se detenga en la subjetividad. Es precisamente esta *epojé* la que nos descubre el aparecer en cuanto tal, y es la insistencia radical en ella, sin hacer abstracción de la subjetividad, la que permite profundizar en el aparecer en tanto tal aparecer. La *epojé* efectúa la radical libertad humana respecto de lo dado, libertad que ya captara Platón con el abismo (*chorismós*) y que permite descubrir la insuficiencia de lo que aparece para dar cuenta de sí mismo en su aparecer. La *epojé* nos permite el acto de libertad del distanciamiento de lo que aparece y situarnos en el momento mismo de la manifestación, presupuesto de todo vivir que continuamente se pasa por alto. Con ello, descubrimos que lo que aparece lo hace en un ámbito de aparición que es el que, de algún modo, "trae a aparición" a todo lo que se muestra. Este ámbito es analizable en sí mismo y pueden determinarse en él estructuras y leyes que son de este ámbito trascendental, las cuales no han de ser consideradas en modo alguno como leyes y estructuras *reales*, esto es, de lo que aparece.

b) *El aparecer como esfera trascendental.*
Fenomenología y filosofía fenomenológica

Todo este ámbito del aparecer en cuanto tal, con las mencionadas estructuras y leyes, es radicalmente heterogéneo de lo que aparece. El ámbito del aparecer, así descubierto por la *epojé* radical, es un *ámbito trascendental*, que da marco a lo que aparece y de algún modo "lo hace" aparecer, sin que pueda determinarse fenomenológicamente en

qué consiste este "hacer aparecer", pues saldríamos de la fenomenología y entraríamos en la filosofía fenomenológica. La fenomenología se limita a describir el aparecer y a explorar esta esfera, por lo que ha de restringirse a señalar esta esfera y su relación con lo que aparece al modo de un "traer" a aparición. Entrar en consideraciones sobre cómo esto pueda darse, o sobre la primacía u originariedad de lo que aparece o el mostrarse como tal, supone adentrarse en consideraciones metafísicas. En el momento en el que buscamos conclusiones metafísicas de los análisis fenomenológicos, abandonamos la fenomenología y entramos en la filosofía fenomenológica. La filosofía fenomenológica es un ejercicio legítimo, y en cierto modo no puede dejar de hacerse, pero en ella ha de tenerse presente que hay una carga especulativa y que no puede asimilarse al análisis fenomenológico que se atiene al fenómeno.

Como consecuencia de lo que acabamos de decir, tenemos que será preciso en todo momento distinguir las estructuras y leyes del aparecer como tal, por un lado, y las consideraciones sobre la relación entre el ellas y los entes que vienen a aparecer, por otro. Esta cuestión cobra especial importancia al tomar en cuenta estructuras que se presentan en el análisis del aparecer como tal, pero que también coinciden con estructuras de lo que aparece. Es el caso del mundo y de la subjetividad¹¹.

En este ámbito no se da, ciertamente, una evidencia adecuada como la que teníamos en la subjetividad trascendental captada en la autorreflexión. En el aparecer, tenemos unas veces donación adecuada y otras mera mención vacía en las que el objeto está presente en tanto ausente. Sin embargo, sí que se da una evidencia apodíctica en tanto el aparecer se presenta con una estructura de legalidad extensible universalmente. Esta estructura es la de la mención vacía y el cumplimiento. En efecto, el aparecer se hace presente como la estructuración de un darse en la que siempre se da la referencia intencional a algo, referencia que se da múltiplemente, y que configura el marco general en el que se hará presente toda donación, adecuada o inadecuada.

c) *Las estructuras de la esfera del aparecer: subjetividad, mundo y modo de aparición*

El ámbito del aparecer, así configurado por la estructura de la mención vacía y la impleción, queda estructurado

asimismo sobre tres polos cooriginarios: "lo que" aparece, "a quien" aparece, y el "cómo" aparece. "Lo que" aparece se corresponde con el mundo, "a quien" aparece con la subjetividad (con cada subjetividad concreta y relacionada con las demás), el "cómo" corresponde con las reglas propias que gobiernan el aparecer. Cada uno de estos tres polos es igualmente cooriginario y cada uno es igualmente imprescindible para una correcta consideración del aparecer en cuanto tal.

La subjetividad, pues, es un momento imprescindible de la esfera del aparecer, por cuanto el aparecer lo es siempre a un alguien, pero no puede asumirse que esta subjetividad sea fundante al modo como lo pensara Husserl. Por el contrario, el mundo sí que guarda una cierta prioridad, pues éste no viene caracterizado en Patočka sólo como lo contenido en "lo que" aparece, sino que se corresponde con la estructura trascendental misma del aparecer. La esfera trascendental del aparecer, estructurada en los tres polos mencionados, es así el mundo entendido como marco general de donación, dentro del cual se presenta él mismo con sus contenidos, contando como momentos imprescindibles los otros dos polos del aparecer como tal: la subjetividad a la que aparece y los modos en que aparece. El mundo es, pues, para Patočka una estructura *a priori*, inseparable del dato radical del aparecer.

Esta radicalización de la *epojé* y la consiguiente consideración del mundo como marco de la donación se corresponden con el proyecto de una fenomenología "asubjetiva". Recibe este calificativo porque la tematización del aparecer no lleva a que la subjetividad sea la última instancia a la que se deba referir dicho aparecer. La asubjetividad no se refiere, sin embargo, a que Patočka pretenda una (imposible) fenomenología que prescindiera de la subjetividad. La referencia a la subjetividad sigue siendo inexcusable. Ahora bien, no se trata de que la subjetividad sea el último fundamento del aparecer. La subjetividad es un polo de la estructura del aparecer, y exige como *a priori* el mundo. La subjetividad exige como condición que haya un mundo como estructura en la que ésta se despliega. Asimismo, alejándose ahora de Heidegger, es el mundo entendido como *a priori* el que presenta a la subjetividad las posibilidades en las que ésta se realiza concretamente¹².

En toda esta descripción, es necesario mantener la diferencia entre fenomenología y filosofía fenomenológica.

Lo descrito hasta el momento viene dado dentro de un análisis del aparecer, distinto del ámbito de lo que aparece. Por ello, cada uno de los tres polos son momentos de este ámbito trascendental y, consecuentemente, ellos mismos trascendentales. En consecuencia, ha de diferenciarse netamente entre el mundo entendido como marco de donación y el mundo entendido como totalidad concreta de los entes (que aparecen o, también, que pueden aparecer). Asimismo, ha de diferenciarse entre la subjetividad como polo del "a quien" aparece, y la subjetividad concreta que es cada hombre concreto, con todos sus "contenidos". Indudablemente, cabe preguntarse por la relación entre estos dos conceptos de mundo y subjetividad, los cuales no dejan de coincidir en un mismo objeto de análisis. Todas estas cuestiones, sin embargo, como hemos señalado, exceden el ámbito de la fenomenología y se adentran en la filosofía fenomenológica¹³.

Recapitulando, la fenomenología verdaderamente fiel a su principio no puede permanecer en el idealismo trascendental, pues perdemos de vista el crucial descubrimiento del aparecer en cuanto tal. Para superar el idealismo hemos de efectuar una *epojé* radical que se aplique también a la subjetividad. Con ello, se deshace la identificación entre evidencia apodíctica y adecuada, así como la consiguiente identificación del par mención vacía-impleción y donación inadecuada-intuición. De este modo, el análisis fenomenológico nos confronta con una esfera autónoma del aparecer, cuya tematización nos lleva a afirmar tres momentos co-fundantes de la misma: lo que aparece, a quien aparece y la legalidad del aparecer. En esta co-fundación, empero, el mundo guarda una cierta primacía. Asimismo, esta tematización del aparecer conduce a un particular trascendentalismo, pues la esfera del aparecer no se corresponde con la de los entes, por lo que las nociones de mundo y subjetividad, tal y como vienen tematizadas en el análisis del aparecer, se corresponden con estructuras trascendentales que han de distinguirse de las correspondientes estructuras reales. Cómo se relacionen estos dos ámbitos, el trascendental del aparecer y el real de lo que aparece, no corresponde ya a la fenomenología, sino a la filosofía fenomenológica.

2.3) La existencia como movimiento y los movimientos de la existencia

Otro tema fundamental de la investigación filosófica de Patočka es el del movimiento de la existencia humana.

En realidad, puede considerarse que es el motivo sobre el que giran todos los demás temas de su reflexión; es más, el análisis que aspira a una comprensión unitaria del pensamiento de Patočka ha de centrarse en la existencia considerada como movimiento en el mundo, el cual tiene la nota crucial del distanciamiento respecto de lo dado. Es este distanciamiento el que permite situarse ante el aparecer en cuanto tal, y es, asimismo, el que dará la clave para la comprensión del origen de la historia, de la crisis contemporánea y de las formas de salida. Dicha comprensión unitaria sobre el estudio del movimiento existencial no tiene carácter sistemático sino que aclara la raíz de las conexiones y tensiones que atraviesan todo su pensamiento.

El tema del movimiento de la existencia está ligado al de la tematización del aparecer como esfera autónoma y asubjetiva, aunque guarda también una cierta autonomía en su tratamiento. En efecto, dentro de la caracterización de la esfera del aparecer, la existencia subjetiva viene denotada como movimiento dentro del mundo, abriéndose camino en este mundo que es presupuesto de dicho abrirse camino. En este movimiento, la subjetividad se sitúa ante los horizontes que hemos citado anteriormente, y se vincula a otros sujetos. Sin embargo, el tema del movimiento existencial es tratado autónomamente en otros trabajos, ya sea en estudios sobre la corporalidad, ya sea en los estudios sobre filosofía de la historia. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que ambos temas maduran en momentos diferentes de la vida de Patočka. El análisis del movimiento existencial, con sus correlativos análisis de la corporalidad y de la noción aristotélica de movimiento, ocupan su actividad en los años sesenta. La tematización de la esfera asubjetiva del aparecer queda decantada en su forma final en los años setenta. Ello no va en contra de nuestra consideración unitaria de ambos temas al exponer la fenomenología en Patočka. Dos hechos nos apoyan: el hecho de que ambos temas aparezcan en germen al mismo tiempo, a pesar de su diferente maduración, y el hecho de que al final de su vida Patočka mantuvo al par ambos aspectos.

Para analizar la existencia humana, Patočka recupera la noción aristotélica de movimiento, pues piensa que la noción operante en la ciencia moderna es insuficiente para dar cuenta de la subjetividad. La ciencia moderna, a ojos de Patočka, caracteriza el movimiento desde un punto de

vista estrictamente externo. Sin embargo, el movimiento vital no puede caracterizarse desde un enfoque meramente externo. Hay un irrenunciable carácter de autodespliegue de la subjetividad, con centro en ella misma, por más que éste exija el a priori del mundo. Por su parte, la concepción aristotélica habla del paso al acto de la potencia inscrita en la misma esencia, que en dicho paso alcanza su plenitud, de tal modo que el proceso de actualización es una realización progresiva de la esencia. Esta concepción sí que permite una comprensión del movimiento existencial acorde con lo que un análisis fenomenológico del mismo nos muestra. Conforme a esto, el movimiento de la existencia tiene el carácter de un hacerse a sí misma de la subjetividad, abriéndose camino en el mundo y actualizando las posibilidades que se le presentan continuamente en el mundo. Esto último supone la introducción de un motivo heideggeriano que nos hace afirmar que para Patočka la actuación de la potencia no proviene de ninguna esencia en germen ya clausurada. De este modo, Patočka efectúa una peculiar síntesis en la que asume motivos aristotélicos afirmando, al mismo tiempo, la falta de clausura de la existencia¹⁴.

Otra nota de la subjetividad y su movimiento es la corporalidad viva. En esta caracterización, Patočka asume elementos de Merleau Ponty y Maine de Biran, aunque, como en el caso de Heidegger, éstos son considerados dentro de su investigación en pos de la elucidación de la existencia como movimiento y del mundo en su aparecer. La existencia es una existencia incorporada. Todo comercio entre el sujeto y el mundo está mediado e interpenetrado por la corporalidad viva. La corporalidad se hace presente en la sensibilidad. Continuando un tema desarrollado ya en los escritos de los años cuarenta, Patočka afirma que la corporalidad viva, en la esfera de lo sensible, indica una íntima imbricación entre la subjetividad y el mundo. La sensibilidad, a su vez, es el punto de partida desde el que la subjetividad se despliega en movimiento, que es un movimiento orgánico. Tomando la noción de Maine de Biran, Patočka considera que el movimiento vital y orgánico de la subjetividad viene esencialmente caracterizado por ser un esfuerzo que se opone a una resistencia, encontrándose aquí la raíz de la existencia en movimiento que se abre al mundo¹⁵.

El movimiento de la existencia está, a su vez, diversificado. Patočka considera tres formas fundamentales de movi-

miento, el movimiento de arraigo, el de defensa y el de la verdad. Cada uno de estos movimientos de la existencia está marcado por la predominancia de una dimensión de la temporalidad. Así, en el arraigo predomina el pasado, pues la aceptación nos remite a un primordial ser acogidos en el mundo que se ha dado ya desde siempre, antes de todo presente; en el movimiento de defensa predomina el presente, en el que debe trabajar por la preservación de la vida; en el movimiento de verdad predomina la dimensión de futuro, al apuntarse a lo absoluto buscado pero no alcanzado. Esto no quiere decir que las tres dimensiones no estén presentes en cada uno de los movimientos, pues el movimiento existencial está referido a la temporalidad, que se despliega siempre en el horizonte pasado-presente-futuro. En todo ello, ha de tenerse presente que Patočka no habla de tres movimientos diferentes, sino de modulaciones de un mismo movimiento existencial. Asimismo, los dos primeros movimientos están muy estrechamente ligados y se oponen al tercero, de tal modo que puede decirse que conforman uno solo, que podemos caracterizar como movimiento vital¹⁶.

Esta caracterización del movimiento de la existencia nos permite ver que éste queda orientado a la trascendencia y la libertad. La existencia orgánicamente inserta en el mundo y que desde su arraigo corporal se abre camino en el mundo, es una existencia que se abre a la totalidad, al ámbito del aparecer como tal, al distanciamiento de lo dado y a la pregunta por el sentido. Esta fundamental orientación a la libertad, la trascendencia (que no el trascendente) y el sentido es la clave de la comprensión patočkiana de la historia.

3. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LA HERENCIA PLATÓNICA Y EL CUIDADO DEL ALMA, EL IDEAL DE DOMINACIÓN, LA CRISIS NIHILISTA Y EL FIN DE EUROPA

3.1) Génesis y desarrollo de los temas de filosofía de la historia en Patočka

La reflexión filosófica sobre la historia es una constante en la obra de Patočka. Ya en los inicios de su vida intelectual apreciamos el esfuerzo de una palabra filosófica sobre la historia. Este esfuerzo toma primeramente la forma de una

meditación sobre la historia europea y la historia checa. En todo ello, tiene siempre un importante papel la filosofía griega, especialmente la herencia socrático-platónica. Por otra parte, Patočka le dedica gran atención al Renacimiento y al nacimiento de la ciencia moderna, fundamentales, a su entender, para comprender la época contemporánea y sus desafíos. Asimismo, estudia detenidamente los hitos de la historia de su país, en los que aparecen, aplicados a la historia checa, los temas fundamentales de su reflexión sobre la historia, especialmente la responsabilidad; en estos ensayos, la dimensión de la responsabilidad toma notas peculiares, por cuanto asume una dimensión colectiva¹⁷.

Estos temas iniciales proseguirán durante toda su vida, entroncándose con otros motivos e insistiendo en el tema de la libertad como distanciamiento y trascendencia. Asimismo, su meditación sobre la historia, aun guardando su autonomía, conectará muy intensamente con los temas de su meditación fenomenológica, especialmente con el movimiento de la existencia.

El motivo del movimiento de la existencia, constituye, a nuestro juicio, el elemento clave para la comprensión de la fenomenología y la filosofía de la historia en su unidad esencial. Es clave por cuanto el movimiento existencial lo es, en última instancia (en el llamado "tercer movimiento"), libertad y trascendencia y, por ello, es movimiento de verdad. La subjetividad, tematizada como existencia en movimiento, es pues lo que permite entender la historia como el lugar donde se hace efectiva la libertad y responsabilidad. Estas consideraciones sobre el movimiento existencial y la historia son, a su vez, de extraordinaria importancia en los análisis sobre la crisis contemporánea.

Un ensayo muy significativo para apreciar cómo madura en Patočka esta idea del movimiento de la libertad como determinante en la historia es *La supercivilización y su conflicto interno*¹⁸. Temática y orgánicamente vinculado a otro trabajo, titulado *El platonismo negativo*¹⁹, este ensayo aborda la cuestión de la crisis contemporánea, marcada por el avance de la racionalización. Toda civilización aspira a la universalidad, pero ninguna lo ha logrado, al estar centradas en un "núcleo emocional". Sin embargo, la civilización europea, en la forma que toma tras la modernidad, sí ha logrado esta universalidad, a través de la racionalización técnica. De este modo, la civilización europea contemporánea puede considerarse como un momento

cualitativamente nuevo y superador, hasta el punto de que puede considerarse una "supercivilización", al modo como el superhombre nietzscheano lo es respecto al hombre. Sin embargo, la supercivilización logra la universalidad al precio de excluir de la misma lo que no es susceptible de racionalización. Ante la cuestión de cómo comportarse frente a lo no racionalizable, se dividen los caminos, que representan dos "versiones" de la supercivilización. Patočka distingue entre la versión "moderada" y la "radical", coincidentes con los modelos de sociedad imperantes en cada uno de los bloques de la Guerra Fría. La primera versión, coincidente con el liberalismo occidental, limita la racionalización a los campos en que ésta es factible, dejando zonas de la vida fuera del proceso racionalizador (siempre y cuando no se estorbe la racionalización); la variante radical, coincidente con el colectivismo, busca la racionalización y planificación totales y no admite nada fuera de las mismas, lo cual implica, paradójicamente, la inclusión de elementos propios de las antiguas civilizaciones, como la distinción entre el día ordinario y el día de fiesta, al par que se da una progresiva anulación de lo individual. No podemos entrar aquí a analizar en detalle los profundos análisis que realiza aquí Patočka, en un momento histórico, los años cincuenta marcado por el más duro comunismo estalinista. No sólo nos describe con profundidad la entraña del régimen comunista, sino que va mucho más allá, anticipando en su descripción de la civilización contemporánea (en sus dos variantes) rasgos de lo que hoy se denomina globalización. Estos ensayos muestran, en definitiva, cómo va madurando la meditación de Patočka sobre el mundo contemporáneo, en la que prima la preocupación por la creciente racionalización del mundo contemporáneo y la búsqueda de posibilidades de salida. Dichas posibilidades han de mantener o recuperar la posibilidad radical del distanciamiento y la libertad respecto de lo inmediatamente dado, de recuperar, en definitiva, el *chorismós* platónico. El platonismo negativo, en cuyo proyecto se encuentra el análisis de la supercivilización, da la clave para poder resolver la crisis. Una meditación renovada sobre la herencia platónica muestra, afirma Patočka, que el núcleo del pensamiento de Platón no es la metafísica "positiva", esto es, la teoría de las Ideas. Platón mismo relativizó la importancia de la teoría de las Ideas, aunque es cierto que asumió una "ontologización" del *chorismós*, de tal modo que el distanciamiento de lo dado y la insuficiencia de éste para dar cuenta de su sentido se asumieron como la referencia a otro reino de entes, caracterizados por la

identidad y la permanencia. Sin embargo, en el núcleo de Platón permanece el *chorismós*, como el impulso más íntimo de su pensamiento, y éste puede ser reivindicado aún hoy como el fundamento de la libertad en su sentido más auténtico. La reivindicación del abismo, de la insuficiencia del mundo racionalizado, será la clave para buscar la salida de la crisis. Estos análisis sobre el mundo contemporáneo y sobre la necesidad de recuperar el distanciamiento prefiguran las consideraciones posteriores sobre la civilización contemporánea como guerra y sobre el sacrificio.

3.2) El cuidado del alma y la solidaridad de los conmovidos

La meditación sobre la historia adquiere una nueva urgencia en los años setenta, marcados por el comunismo "normalizado", que siguió a la invasión soviética que puso fin a la "Primavera de Praga". En un tiempo especialmente difícil, Patočka profundiza en el sentido de la historia, en lo que constituye la herencia europea y en cuáles son sus posibilidades de futuro. Estas consideraciones toman su forma más madura en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*²⁰, paralelos a un ciclo de seminarios publicados como *Platón y Europa*²¹. Estas dos obras forman el núcleo de la obra Patočkiana sobre filosofía de la historia²².

En todo este trabajo filosófico, destaca el análisis de la civilización contemporánea. En él, destaca la asimilación del tema heideggeriano del *Gestell*²³. Como Heidegger, también Patočka cree que nuestra época está marcada porque el ente se muestra como *Gestell*, como algo que meramente está disponible para su uso, considerándose el conjunto del ser como mera reserva de energía. Sin embargo, Patočka diverge de Heidegger cuando se trata de considerar las posibilidades de salida. No cree Patočka que sólo quepa esperar a que "un dios" nos salve, sino que sí es posible una acción del hombre que anuncie e incluso adelante una nueva comprensión del ser que supere a la técnica. Esta acción ha de marcar la insuficiencia de la comprensión técnica, ha de mostrar que el sentido del ser no se agota en esta comprensión. Sin embargo, la extensión que ha tomado el *Gestell* lleva a que la acción que le haga frente deba ser especialmente radical. Esta acción es el sacrificio. El sacrificio significa renunciar al propio bienestar o incluso a la propia vida de un modo tal que, a los ojos de la racionalidad técnica, resulte absurdo. Evidentemente, también el mundo contemporáneo

contempla que alguien sacrifique su vida, pero siempre y cuando se vea una finalidad que encaje en el esquema de la civilización técnica. Frente a esto, cabe la posibilidad de un sacrificio, calificado por Patočka de "auténtico", imposible de ser justificado en la civilización técnica. En virtud de esta acción, quien se sacrifica apunta a un horizonte de sentido que desborda el marco de la revelación del ente como *Gestell*. Consecuentemente, sí que cabe una disposición activa de la existencia humana para confrontar la crisis contemporánea, reivindicando la libertad y el distanciamiento: el sacrificio.

Patočka ilustra el tema del sacrificio apelando a los ejemplos de algunas vidas que, a su entender, encarnan la realización efectiva del sacrificio. Es el caso de Oppenheimer, Sajarov y Solienitsin²⁴. Son personas muy diferentes entre sí, pues Oppenheimer y Sajarov representan la civilización técnica en su estado más avanzado mientras que Solienitsin es un hombre más bien tradicional²⁵. Todos ellos tienen, sin embargo, en común que han renunciado a su seguridad y posición de forma aparentemente absurda.

El análisis del mundo contemporáneo y el tema del sacrificio ocupan de modo nuclear los *Ensayos heréticos*. Dichos temas son estudiados aquí en una consideración sobre lo que constituye a la historia como tal y sobre su origen. Patočka se desmarca de la opinión que asume que el comienzo de la historia tiene lugar con el surgimiento de la escritura. Frente a ello, Patočka estima que la historia comienza con la "conmoción del sentido del sentido aceptado", que se corresponde con el surgimiento del tercer movimiento de la existencia. Anteriormente a este comienzo, el hombre vive en la "prehistoria", donde el sentido viene aceptado de antemano, en donde las respuestas son dadas antes de que se planteen las preguntas. Patočka denomina al mundo así determinado "mundo natural", en una acepción diferente a la empleada por él mismo hasta el momento²⁶. En este mundo predominan los dos primeros movimientos de la existencia, íntimamente correlativos el uno y el otro, que conforman la vida en un marco de sentido aceptado. En este mundo no se ha hecho presente la diferencia entre el ser y el ente, no se ha hecho explícito el carácter de fenómeno del ente, el hecho de que éste se da en un aparecer. El aparecer mismo, afirma Patočka, no se hace explícito. El todo se corresponde con el todo del ente. Es por ello que lo natural y lo sobrenatural coexisten en el mismo plano y se necesitan mutuamente para mantener el

orden cósmico. Este orden consiste en una división entre el orden humano y el divino, donde al hombre le toca por lote ser aceptado por la comunidad y trabajar por su mantenimiento, lo que implica penas y placeres, dentro del tiempo que le es dado vivir. A los dioses, por su parte, les toca una vida ligera, sin la carga del trabajo y la mortalidad; sin embargo, los dioses precisan de los hombres para que el orden cósmico se mantenga, tal y como muestran los distintos mitos del diluvio²⁷.

El comienzo de la historia viene dado con la conmoción del sentido aceptado, que supone la aparición del tercer movimiento de la existencia humana. Anteriormente este movimiento ha estado presente, pero de forma latente y supeditado a los dos anteriores. La conmoción del sentido y, con ello, el desvelamiento del todo y de la fenomenicidad del ente, quedan prefiguradas en las civilizaciones "prehistóricas" en virtud de la exposición del guerrero a la muerte. Sin embargo, con ello la problematicidad no se desplegaba, sino que quedaba simplemente prefigurada y anunciada, preparada para emerger.

Para explicar cómo surge explícitamente la problematicidad, Patočka recurre a los análisis de Hannah Arendt en *La Condición humana*²⁸. La conmoción del sentido aceptado exige como condición de posibilidad la existencia de una comunidad de hombres libres que compiten en el espacio proporcionado por la *polis*. Estos hombres, liberados del yugo de la necesidad, se encuentran ante la perspectiva de la totalidad, y descubren su falta de evidencia. Con ello, afirma Patočka, se les hace presente que el ente es algo que se aparece, que se les presenta, que lo hace sobre un fondo que, en cierto modo, permanece oculto y es un enigma. Con la libertad, la conmoción del sentido y el desvelamiento de la fenomenicidad, tiene lugar el origen de la política, la filosofía y la historia. Es la comunidad de hombres libres y el desligamiento de la necesidad lo que permite que se haga patente el todo como tal, el aparecer y el problema del sentido. Sin embargo, no parece asumir Patočka la tesis de Arendt sobre la primacía de la política sobre la filosofía, sino que habla, más bien, de una co-originariedad, fundada en el mismo fenómeno de la libertad, la conmoción y el distanciamiento. Asimismo, esta conmoción es el comienzo de la historia como tal, en la medida en que el hombre, desde este momento, se ve impelido a buscar el sentido, a determinar "lo que es", y a ensayar diferentes

maneras de vivir conforme a ello. Por ello, a partir de este momento se da una auténtica diferencia entre los diversos modos de organizar la vida individual y colectiva, a diferencia de las sociedades "prehistóricas" que, con menor o mayor grado de complejidad, eran "grandes moradas" en las que se buscaba continuar la vida dentro del orden aceptado.

La conmoción del sentido aceptado y la problematicidad dan lugar al ideal de vida en verdad y al cuidado del alma, que constituyen, a juicio de Patočka, lo más genuino de la herencia griega y el elemento constitutivo de Europa, al menos hasta el surgimiento de la ciencia moderna, cuando entra en liza el ideal de dominio de la naturaleza²⁹. Este ideal del cuidado del alma y la vida en verdad es trabajado profundamente por Patočka en unos seminarios realizados en este mismo período y que posteriormente dieron lugar a *Platón y Europa*. La grandeza de Grecia, en efecto, consistió en hacer de la situación trágica el punto de partida para un proyecto de vida, consistente en la vida según la intuición, según la mirada "en lo que es". El alma es aquello que en el hombre es susceptible de vivir en la verdad, pues es ella la que se sitúa frente a lo real y lo explora, y por ello la que se encuentra ante la posibilidad de vivir en la intuición o en la ceguera. Patočka distingue dos formas del cuidado del alma, la de Demócrito y la de Platón. En el primer caso, el cuidado del alma consiste en explorar lo real y recorrer el ser. De este modo, aun teniendo una existencia finita, el hombre logra por un momento una existencia similar a la de los dioses. En Platón esta exploración en lo real no es un fin en sí mismo, sino que es un medio para que el alma sea lo que tiene que ser. El cuidado del alma tiene así como fin que el alma sea una y sólida, y que no se disperse en la pluralidad de opiniones, para lo cual ha de entrar en diálogo consigo misma. El ideal del cuidado del alma adquiere así en Platón una mayor consistencia, al tratarse del ideal de autoconstitución del hombre según la verdad, en la cual le va al hombre de su propia esencia, por cuanto de él depende "ser" realmente, de modo único y sólido, o sólo "aparentarlo", en una multiplicidad difusa. El cuidado del alma, tal y como viene dado por Platón, se diversifica en tres proyectos: un proyecto onto-cosmológico de exploración del todo del ser, un proyecto político de ordenación de la comunidad y un proyecto antropológico de confrontación con el destino individual. Estos tres proyectos, así como el ideal de un alma sólida y que realmente "es" han permanecido como una constante en la historia europea,

a través de diversas variantes. La crisis contemporánea de Europa o, incluso, el fin de Europa, vienen dados por el fin de este ideal, sustituido por el mero ideal de dominación técnica y por la insistencia en el mero mantenimiento de la vida. La contemporánea situación de declive sólo podrá ser contrarrestada por un decidido movimiento espiritual que le dé la vuelta a este centrarse en la mera cotidianidad y mantenimiento vitales. Es en este punto donde retomamos los *Ensayos heréticos*, que darán con la clave justo donde menos podría esperarse: en el corazón mismo del torbellino contemporáneo, en la experiencia de la guerra y el sacrificio.

En los *Ensayos heréticos*, Patočka introduce los temas de la guerra como nota del siglo XX, del imperio de la cotidianidad, de los ideales de la noche frente a los del día y la solidaridad de los conmovidos³⁰. Patočka considera que el estado de guerra permanente es la nota dominante del siglo XX, marcado por la movilización general. Dicha movilización se efectúa en nombre de los "ideales del día", que son los del mantenimiento de la vida en la forma que ésta ha tomado, cada vez más mecanizada. El hombre es un mero momento del sistema y su acción queda subsumida en un conjunto mayor y llevada hasta donde él mismo no controla.

La nota dominante de esta situación es la del nihilismo. La libertad, el distanciamiento de lo dado, la pregunta por el sentido y el horizonte absoluto quedan oscurecidos. Esta situación de nihilismo se intenta paliar con soluciones de sentido parcial, o con el recurso a una religión secularizada, como es a su entender el marxismo en su forma soviética. Sin embargo, el sentido no puede sino ser total³¹, por lo que la vida en la situación contemporánea desemboca en una situación desesperada.

Frente a esta situación, Patočka explora las posibles vías de salida y apunta al sacrificio. Sin embargo, el sacrificio en los *Ensayos heréticos* tiene unas notas algo diferentes a las de otros trabajos. Aquí se trata de quienes son sacrificados, de quienes se ven llevados a entregar su vida por el funcionamiento del sistema y por los ideales de mantenimiento de la vida en ese sistema, los ideales "del día". En este contexto, Patočka analiza las experiencias en el frente de guerra de los soldados en la Primera Guerra Mundial, centrándose en las obras de Pierre Teilhard de Chardin y Ernst Jünger³². La Primera Guerra Mundial es el acontecimiento decisivo del siglo XX, pues el que muestra claramente que

la esencia de éste es la guerra, que la inmensa acumulación de energía derivada de la racionalización técnica no puede sino desembocar en una movilización masiva cuya expresión más depurada es la guerra. La guerra es la movilización en nombre de los ideales "del día" y "de la paz", de una falsa paz, de la paz del mantenimiento de la vida y del beneficio de las generaciones futuras, que exigen como precio el sacrificio de las generaciones presentes. Sin embargo, la experiencia de la guerra muestra, en quienes la viven, una extraña positividad, un sentido en sí mismo que no es ya el de los ideales del día. Los sacrificados se ven confrontados con el "lado nocturno" de la vida y, por ello, con la insuficiencia de la vida tal y como viene marcada por los ideales del día. Los sacrificados, al verse confrontados con el absurdo, son testigos de una donación de sentido que no es ya la del mantenimiento de la vida. La conmoción de los sacrificados es también susceptible de crear comunidad, unida por el quebranto de los ideales del día y la referencia a un horizonte de sentido que no viene dado por dichos ideales. Los conmovidos son así, en este mundo tecnificado y movilizado al extremo, quienes manifiestan la posibilidad de distanciarse de lo dado, de apartarse del dominio exclusivo de los fines de mantenimiento de la vida³³. La solidaridad de los conmovidos es, pues, el vínculo humano capaz de mantener la esperanza de sentido y la libertad.

Así pues, los *Ensayos heréticos* varían un tanto el tema del sacrificio. En los seminarios se refiere Patočka más bien a un sacrificio voluntario, y en ellos Patočka distingue cuidadosamente el sacrificio auténtico del inauténtico. En los *Ensayos heréticos*, el acento se pone en quienes han sido sacrificados. No se trata tanto de que alguien se sacrifique voluntariamente para mostrar otra posibilidad de sentido, sino cuanto de que los sacrificados descubren un horizonte de sentido en medio del derrumbe de los ideales del día, y a partir de ahí pueden formar los lazos de la solidaridad de los conmovidos. Esta diferente utilización del concepto de sacrificio se apoya en la misma lengua, pues el checo cuenta con la misma palabra (*obět*) tanto para el sacrificio como para la víctima del mismo. Evidentemente, estas dos tematizaciones del sacrificio no son incompatibles y su presencia en textos contemporáneos permite pensar que Patočka contaba con las dos nociones. Más aún, ambas nociones se refieren a la misma experiencia y se apoyan en la misma tesis antropológica sobre la existencia humana y su movimiento de libertad.

El sacrificio, pues, en sus dos formas, es la forma que encuentra Patočka para hacer presente, en la era contemporánea, dominada por un creciente nihilismo, la posibilidad de distanciamiento, sentido y libertad. Es, asimismo, la forma de hacer presente la posibilidad de una nueva comunidad humana que no se funde ya en el mero mantenimiento de la vida y la continuación del sistema. En otras palabras, el sacrificio es la única manera de recuperar el cuidado del alma, la cura de aquello que en nosotros hace presente la totalidad y la libertad, cuidado que es la forma en la que cristalizó la humanidad europea y que es lo más genuino que Europa puede aportar al mundo.

Así pues, vemos que la filosofía de la historia en Patočka tiene como eje la libertad en tanto nota definitoria de la humanidad. Es la aparición explícita de la libertad como tercer movimiento existencial la que marca el comienzo de la historia propiamente dicha. Es, asimismo, la libertad en tanto distanciamiento la que queda en peligro con la crisis nihilista contemporánea, que amenaza con imponer los ideales del día. Es, por último, la libertad la que, en la posibilidad extrema del sacrificio y la eventual solidaridad de los conmovidos, puede dar una esperanza a nuestra época.

4. CUESTIONES SUSCITADAS POR LA OBRA DE PATOČKA

Son muchas las preguntas que quedan planteadas por el pensamiento de Patočka. Entre ellas, podemos destacar el cuestionamiento que Chaliel hace al pensamiento de Patočka desde la perspectiva de la obra levinasiana. En efecto, pregunta Chaliel, la conmoción del sentido en los sacrificados puede llevar a la solidaridad de los conmovidos, pero ello no ha de ser *necesariamente* así. Por ello, ¿no será precisa otra conmoción distinta de la confrontación con la finitud propia y el absurdo? ¿No será necesaria otra conmoción, una conmoción que venga de una radical alteridad y exterioridad? ¿No será necesaria, en definitiva, la epifanía del rostro del otro?³⁴.

Una cuestión de mayor calado filosófico acontece a propósito de las tesis de Patočka en lo que toca la libertad humana. El problema radica, a nuestro juicio, en la visión de la existencia como movimiento corporal-vivo tendente a la trascendencia y la libertad dentro de la esfera del aparecer.

La libertad y la responsabilidad suponen el distanciamiento del hombre respecto de lo dado, un posicionamiento de sí mismo tal que permite considerar el todo en cuanto tal, hacer explícito el mostrarse de las cosas, y plantear la cuestión por el sentido y la verdad. Esta posición del hombre tiene como referencia un horizonte absoluto. No puede dejar de ser absoluto, si el distanciamiento y la pregunta por el sentido son verdaderamente radicales, si de verdad estamos ante el *chorismós* platónico. La cuestión es si esta caracterización de la libertad es compatible con la de la existencia inserta en un ámbito asubjetivo de aparición.

En efecto, el mundo está referido a horizontes que engloban todo lo que aparece y dichos horizontes son constitutivamente abiertos. Sin embargo, al ser el mundo una esfera única de aparición, los horizontes de aparición son últimamente subsumibles en un único horizonte³⁵. La subjetividad (y con ello decimos también, las subjetividades), inserta plenamente como está en esta esfera, se encuentra con ello también englobada dentro de este último horizonte único. ¿Qué tipo de distanciamiento cabe dentro del marco de un último horizonte? ¿Hasta dónde llega su radicalidad? En otras palabras, ¿una tematización del aparecer que postule finalmente un último horizonte permite una libertad y responsabilidad de las notas que le da Patočka (y que no pueden ser otras)? La pregunta puede hacerse desde el otro lado, a saber, si la libertad es una nota esencial del movimiento de la existencia, ¿puede afirmarse un horizonte único de toda aparición? En definitiva, la cuestión es si cabe afirmar dicho horizonte, o si no habrá que hablar de una suerte de trascendencia radical, una alteridad en un sentido radicalmente absoluto, una exterioridad en el sentido levinasiano. Inversamente, puede verse en el pensamiento de Patočka la posibilidad de un horizonte único como último referente sin que esto implique una negación ni de la responsabilidad ni de la alteridad.

Algunos, tratando la relación entre Patočka y Levinas, tratan de resolver la relación en favor de Patočka apoyándose en la noción abierta de horizonte³⁶. La epifanía del rostro del otro tendría cabida dentro de la infinita apertura del campo de aparición. La fenomenología de Patočka, con su noción abierta de horizonte, incluiría así a Levinas. Sin embargo, aún cuando no conocemos los detalles de esta posición, nuestra opinión es la de que la epifanía del rostro del otro, tal y como la entiende Levinas, no es englobable en horizonte alguno, por abierto que éste sea. La

clave del debate que se suscita en el campo de la filosofía primera estriba, más bien, en si es necesaria o no una alteridad radicalmente inasumible para poder sostener la posibilidad de trascendencia y libertad. Este debate es, en último término, el debate entre el monismo y pluralismo ontológico y las consecuencias prácticas y morales de cada uno. El pensamiento de Levinas interpelaría al de Patočka preguntando por la posibilidad efectiva de una libertad en un ámbito finalmente monista (pues el aparecer en cuanto tal está remitido a un único horizonte). A su vez, Patočka puede interpelar a Levinas en el sentido de que

un planteamiento monista puede albergar la alteridad sin neutralizarla, dando cabida así a la responsabilidad.

Vemos, pues, que el pensamiento de Patočka, sondeado en su profundidad, toca cuestiones cruciales de filosofía primera. La filosofía de Patočka, en definitiva, es lo suficientemente profunda como para que desde ella entremos en los más interesantes debates de filosofía primera, que no dejan de tener cruciales repercusiones en el ámbito ético y político. La fenomenología muestra así, a través del ejemplo de Patočka, que sigue teniendo una vigorosa actualidad.

NOTAS

- 1 Este artículo forma parte de una investigación que cuenta con la ayuda de la Fundación Ramón Areces.
- 2 En su propio país se tardará aún más. Hasta 1989 su obra se publicará en ediciones semiclandestinas (*samizdat*). No es hasta 1996 que comienza la edición sistemática de sus obras completas, que aún no ha concluido.
- 3 *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha, Academia, 1991; traducción francesa: *Le monde naturel comme problème philosophique*, traducción de Jaromir Daněk y Henri Déclève, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- 4 Los textos originales aún no han sido publicados, encontrándose sólo las transcripciones en los archivos de Praga. Recientemente se ha editado una traducción alemana: "Das Innere und die Welt", traducción de Sandra Lehmann, introducción de Sandra Lehmann y estudio previo de Ana Santos, *Studia Phaenomenologica* VII (2007) 15-70.
- 5 Es preciso indicar que en el momento de redacción se conocían los textos de las conferencias de Praga y Viena, mientras que La crisis de las ciencias europeas

no se conocería hasta años más tarde. Por ello, la obra de Patočka constituye un intento de desarrollar sistemáticamente la noción de mundo de la vida, que Patočka denomina "mundo natural". Con esta denominación, Patočka conecta la noción de Mundo de la vida con el problema del mundo natural, planteado por el empiriocriticismo y el neopositivismo. A ojos de Patočka, estudiar el mundo natural de la vida cotidiana siguiendo el tema husserliano de la *Lebenswelt* supone dar con el camino correcto de resolución de la división entre el mundo científico y el natural, que estaba en el origen de los desarrollos del neopositivismo. Así pues, conviene tener presente que para Patočka el mundo de la vida husserliano es sinónimo del mundo natural previo a la sistematización científica, el mundo natural del que habla también el empiriocriticismo. No podía Patočka conocer las matizaciones que el mismo Husserl haría al concepto de mundo de la vida. Un elemento importante en la evaluación de la obra patockiana es el de la posible constricción que esta noción de mundo natural pudo suponer a lo largo de su trabajo.

- 6 Nos centramos especialmente en el apartado "Welt und Gegenstandli-

Recibido: 18 de diciembre de 2007

Aceptado: 8 de enero de 2008

- chkeit", en "Das Innere und die Welt", pp. 31-41.
- 7 Patočka aprovecha la cercanía en checo de las palabras para "mundo" (svět) y "luz" (světlo). Véase "Das Innere und die Welt", pp. 36-37.
- 8 Véase Juan Manuel Garrido, "'Appearing as Such' in Patočka's A-Subjective Phenomenology", en *Philosophy Today*, De Paul University, 51:2 (2007) 121-136.
- 9 Véase "El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología asubjetiva", en Agustín Serrano de Haro (ed.), *El movimiento de la existencia humana*, traducción de Agustín Serrano de Haro y Teresa Padilla, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 123-132, especialmente la p. 132. Para un estudio que describe con detalle esta cuestión, véase Emilie Tardivel, "La subjectivité dissidente. Étude sur Patočka", *Studia Phaenomenologica* VII (2007) 435-463, especialmente las pp. 438-446.
- 10 Véase "El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología asubjetiva", en *El movimiento de la existencia humana*, p. 107.
- 11 Esta importante distinción entre la fenomenología y la filosofía fenomenológica aparece desarrollada en Platón y Europa, véase *Platon et l'Europe*, traducción de Erika Abrams, París, Verdier, 1992, pp. 40-41.
- 12 Patočka considera que Heidegger recae en el subjetivismo al interpretar que en *Ser y Tiempo* es el *Dasein* el que "pone" ante sí sus posibilidades, en las cuales se realiza. Más allá de la corrección de esta interpretación, cabe señalar cómo esta lectura de *Ser y Tiempo* es reveladora de cómo piensa Patočka la relación entre mundo y subjetividad dentro del marco de su reflexión fenomenológica. Véase, a este respecto, Filip Karfik, "Die Welt als das *non aliud* und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Stuttgart, 1998, n.º 1, pp. 94-109, especialmente las pp. 98 y ss.
- 13 La filosofía fenomenológica abarca así, podemos concluir, dos grupos de problemas: el primero toca a la relación entre la esfera del aparecer y la de lo que aparece, consideradas globalmente; el segundo a la relación entre subjetividad y mundo como momentos de la estructura trascendental y como estructuras reales. Respecto al primer punto, Patočka especula sobre una cierta co-origenidad: lo que aparece no precisa en modo alguno del aparecer para ser (y de hecho puede pensarse en algo que sea y no aparezca en absoluto) pero a la vez cabe pensar que lo que aparece queda configurado de tal modo que "encaja" en un aparecer que, en cierto momento, le viene correlativamente dado el aparecer que lo hace mostrarse. En cuanto a la relación entre los momentos trascendentales del aparecer y sus correspondientes estructuras reales, parece ser (de acuerdo a los textos conocidos) que Patočka señaló la estricta diferencia entre ambos, sin entrar en su relación mutua. Para el primer problema de filosofía fenomenológica, puede verse la misma explicación de Patočka en *Platon et l'Europe*, loc. cit. Para el segundo problema, pueden consultarse los siguientes trabajos: para la subjetividad, James Mensch, "The a priori of the visible: Patočka and Merleau-Ponty", *Studia Phaenomenologica*, pp. 259-283; para el mundo, Karel Novotný, "Die Transzendentalität der Welt. Epoché und Reduktion bei Jan Patočka", documentos del CTS, octubre de 1999 (especialmente los apartados 4 y 5). No hemos podido encontrar, lamentablemente, una edición más accesible.
- 14 El análisis de la noción aristotélica se encuentra desarrollada en una obra que, hasta donde sabemos, sólo se encuentra en checo, se trata de *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové* [Aristóteles, sus predecesores y sucesores], Praha, Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1964. El trabajo cuenta con un resumen en francés del que no nos consta ninguna reedición: pp. 389-403.
- 15 Los textos principales para el estudio de la corporalidad en Patočka son las lecciones que Patočka dio en la Universidad Carolina en los años sesenta. Disponemos tanto de las notas de Patočka como de las transcripciones de sus alumnos. En el primer caso contamos con una traducción francesa: "Leçons sur la corporéité", en *Papier Phénoménologiques*, traducción de Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 53-116. En el segundo, con una inglesa: *Body, Community, Language, World*, traducción de Erazim Kohák, Perú (Illinois-USA), 1998. Respecto a las ediciones originales, cabe decir que sólo se han publicado las notas de los estudiantes, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha, Oikymen, 1995. En el segundo caso, han de consultarse las transcripciones recogidas en los archivos.
- 16 Seguimos en este punto la interpretación de Tardivel, a.c., pp. 447 y ss.
- 17 Los límites de este trabajo no nos permiten profundizar en la interesante reflexión patočkiana sobre la historia checa. Digamos, para señalar lo esencial, que en estos trabajos habla Patočka de la posibilidad de que una colectividad (en este caso, los checos) pueda asumir responsabilidades y tomar un papel en la historia, o

- dejarlas de lado. Con ello, estaríamos ante la posibilidad de que no sólo los individuos, sino colectividades enteras, asumieran o escamotearan el tercer movimiento de la existencia. Esta posibilidad es diferente de la señalada en *Ensayos heréticos* acerca del paso a la historia de una parte de la humanidad (que abordaremos más adelante), pues aquí no se trata ya de la irrupción de sentido, sino de una disposición activa de una colectividad. Ciertos elementos de esta "decisión colectiva" pueden encontrarse también cuando Patočka dice en *Platon y Europa* que la grandeza de Grecia fue hacer un proyecto de vida a partir de la situación trágica de la crisis del sentido aceptado.
- 18 Véase: *Libertad y Sacrificio*, traducción e introducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 105-186.
- 19 *Ibidem*, pp. 57-103.
- 20 Traducción de Alberto Clavería, Barcelona, Península, 1988. Nosotros seguimos la traducción francesa: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traducción de Erika Abrams, prefacio de Paul Ricœur, postfacio de Roman Jakobson, París, Verdier-Pôche, 2007 (primera edición en francés en 1999).
- 21 Traducción de la versión francesa de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1991. Nosotros seguiremos la versión francesa.
- 22 A éstas hay que añadir unos ensayos breves que versan sobre estos temas, así como unos seminarios paralelos a estos trabajos, posteriormente transcritos y publicados. Los límites de este artículo no nos permiten entrar en detalle en estos textos, salvo en lo relevante para las dos obras principales, especialmente en lo que toca a la noción de sacrificio.
- 23 "Cuatro seminarios sobre el problema de Europa", en *Libertad y Sacrificio*, pp. 273-342. Especialmente el segundo, pp. 291-317.
- 24 Cf. El cuarto seminario de "Cuatro seminarios sobre el problema de Europa", en *Libertad y Sacrificio*, pp. 332-342; véase también "Los héroes de nuestro tiempo", en *ibidem*, pp. 343-348. En este último ensayo se habla también de Sartre y de Heidegger. No se trata en ellos del tema del sacrificio, aunque sí de marcar distancia respecto de lo dado y apuntar más allá.
- 25 "Cuatro Seminarios sobre el problema de Europa", p. 339.
- 26 "Considérations préhistoriques", en *Essais hérétiques*, pp. 21-56, para esta noción de Mundo natural, véanse las pp. 36 y ss.
- 27 "Le commencement de l'histoire", en *Essais hérétiques*, pp. 57-92. La exposición de los tres movimientos de la existencia humana y su vinculación a las sociedades "prehistóricas" e históricas queda recogida en las pp. 61 y ss.
- 28 Véase: "Considérations préhistoriques", pp. 39 y ss.
- 29 Esta tesis aparece con más detalle en un ensayo sobre Comenius. Véase "Comenius et l'âme ouverte", en *L'écrivain, son "objet"*, París, POL/Presses-Pocket, 1992, pp. 101-127.
- 30 El ensayo fundamental es aquí el último: "Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre", en *Essais hérétiques*, pp. 189-216. Algunas consideraciones importantes, como la que describe la situación contemporánea como marcada por el nihilismo están presentes, sin embargo, en otros ensayos anteriores, especialmente "La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?", en *ibidem*, pp. 153-187.
- 31 Patočka asume los análisis de Weischedel (*Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965), de que el sentido ha de ser, necesariamente, un sentido total, y de que la vida no puede vivirse sin referencia a un sentido. Véase *Essais hérétiques*, p. 100.
- 32 "Les guerres du XX^e siècle...", pp. 198 y ss. La obra de Teilhard a la que se hace référence es "La nostalgie du Front", en *Écrits du temps de la guerre*, París, Seuil, 1965, pp. 227-241 (trad. cast. "La nostalgia del frente", en *Escritos del tiempo de guerra*, traducción de Francisco Pérez, Madrid, Taurus, 247-262; la obra de Jünger es *El trabajador: dominio y figura*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990).
- 33 La influencia de Hannah Arendt es también visible, a nuestro juicio, en las consideraciones sobre el predominio del mantenimiento de la vida en la sociedad contemporánea.
- 34 Catherine Chalié, "Lévinas et Patočka, à propos de la guerre et de la paix", en *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n.º 14, 2002, pp. 91-107; una perspectiva más favorable a Patočka puede encontrarse en Émilie Tardivel, "Levinas et Patočka: la liberté en question", comunicación presentada para el Instituto Europeo, Abbadia de Cluny, Bourgogne, Francia, 19 de julio de 2006.
- 35 Véase, por ejemplo, "Universo y mundo del hombre. observaciones a un planteamiento cosmológico moderno", en *El movimiento de la existencia humana*, pp. 85-92, especialmente pp. 85-88.
- 36 Ésta es la postura, por ejemplo, de Eddo Evink, quien la expresó oralmente en las Conferencias conmemorativas celebradas en Praga en abril de 2007.